

伯里烏的形相論（Modalism）而建立基督教神學思想的三一順序。然而，最能代表絕對一神論的形相論往往借屍還魂，陸續不斷地在基督教思想史上以不同形態出現。

莫爾特曼點名了二十世紀的兩位神學巨人——巴特與拉納（Karl Rahner），批判他們的三一神論帶有源自德國觀念論的形相論，亦即絕對一神論的傾向，關鍵在於上帝被描述成絕對主體，其批判非常精彩緊湊，不論贊同與否都值得深思。莫爾特曼反對以「最高實體」或「絕對主體」來詮釋上帝論，他認為前者無力阻止發展成三神論，而後者則可能發展成形相論，他所主張的是三一神學的三位格之神聖合一，這種合一是開放性的與可溝通性的，從《聖經》的拯救歷史觀點期盼終末的角度來看，這樣的合一不是出於任何哲學預設，而是三一上帝歷史的終末成全。

莫爾特曼接着詮釋三一論的重要主題「經世三一」（the economic Trinity）與「內在三一」（the immanent Trinity）以及西方教會所主張的「與子說」（Filioque）*——聖靈從聖父與聖子而出。莫爾特曼的創見在於提出「頌讚三一」（the doxological Trinity）觀點，這是從被造者人頌讚創造者上帝的立場所發出的三一觀點，他主張應當把內在三一的奧秘保存在頌讚裏，因為在頌讚裏上帝確實是神聖不可解的終極奧秘。進一步地，莫爾特曼大膽地迎向內在三一的奧秘，認為十字架的犧牲與受苦不只發生在上帝的拯救事件裏，而且發生在上帝的奧秘裏，主張經世三一與內在三二者應當緊密相連，神學思考也應當與榮耀頌讚緊密相連。

* 又譯「和子說」。本書內文皆用「和子說」。——編注

由於莫爾特曼非常強調三一的三中有一，一中有三，因此他藉助互滲相寓概念（perichoresis）論及三與一之間的關係，這使得他在討論西方教會的與子說時，極力避免過度基督中心的詮釋方式，彷彿聖靈是屈居在基督之下，而嘗試整合兩個神學傳統。一方面從聖父、聖子、聖靈的三一架構詮釋西方教會神學傳統所主張的與子說——聖靈從聖父所生的聖子而出，另一方面認同東方教會神學傳統所主張，聖子從聖父所「生」與聖靈從聖父所「出」不應混同。

6. 第六章是最後一章，莫爾特曼首先論及絕對一神論與政治獨裁體制的關聯：一位上帝——一位皇帝——一個教會——一個帝國，繼而論及絕對一神論與階層化專權教會體制的關聯，充分呈現人對上帝的認識反映在現實生活當中，並由此引申從弗羅拉的約阿希姆（Joachim of Fiore, c.1132-1202）的三一論對宏觀歷史演進的觀察。莫爾特曼把弗羅拉的約阿希姆的神學歷史觀與俗世的歷史觀比較，並且與基督教正統派的歷史觀對話，想發展三一論的國度教義以消除教會與世界兩個國度的二元對立，同時又不破壞二者之間有益的區隔。莫爾特曼認為關鍵在於必須採用三一神學來詮釋歷史進展，聖父、聖子、聖靈的國度不只呈現一種歷史進程，而且三者交互影響，從三一角度的相互性開展出自由的空間，主張從三一觀點所見的上帝國終將呈現最圓滿的自由畫面，這是其終末論的三一詮釋。

四、神學主題

1. 三一上帝的歷史

莫爾特曼認為，上帝統治所創造的天地，並參與在

歷史當中，因此常用「上帝的歷史」一語來表達上帝對歷史的主權。在莫爾特曼的觀念中，上帝並未離開所創造的宇宙萬物，上帝不只統治管理所創造的一切，並繼續參與在歷史當中，而所要成全的就是「上帝的歷史」。

莫爾特曼所說的「上帝的歷史」，不是指過去的歷史，因為所發生過的一切並不都合乎上帝旨意，而是指整體歷史當中合乎上帝旨意者，尤其包括將來要發生的部分。本書書名叫做《三一與上帝國》，一方面論及三一上帝，另一方面及論上帝國，亦即上帝的歷史如何實現，他把「三一上帝的歷史」總結如下面三個順序：¹⁰

1. 從耶穌基督的生平到死裏復活，可以看到聖父藉着聖靈在聖子身上作工：

父—靈—子

2. 從復活基督的主權與差遣聖靈，可以看到聖父藉着聖子差遣聖靈四處作工：

父—子—靈

3. 從終末耶穌基督再來榮耀上帝，可以看到聖靈作工，通過聖子將榮耀歸與聖父：

靈—子—父

莫爾特曼所呈現三一上帝的歷史是聖父、聖子、聖靈參與其中的歷史，他指出西方神學歷史把焦點單單集中在第二個順序，忽略了其他兩個順序。傳統西方神學有興趣的是第二個順序，從復活的基督之角度來看所呈現的三一上帝的歷史是，聖父使聖子從死裏復活被高舉

10. 同上，頁 93-94。

升天，而後聖靈被聖子與聖父差遣做工在全世界而更新萬物。¹¹

被忽略的第一個順序指向「靈的基督論」，亦即在論述耶穌基督時，主要從上帝的靈如何在拿撒勒人耶穌身上做工呈現出彌賽亞與上帝兒子的形象，這是三一上帝的歷史，聖父藉着聖靈差遣聖子來到世上，聖子在聖靈大能裏從聖父而來，聖靈也帶領人進入聖父與聖子的團契關係。¹²這種基督論是一種下而上的基督論，為傳統之上而下的基督論所忽略，因為傳統神學思考傾向「道的基督論」，一開始論及耶穌基督就由永恆的道如何道成肉身論起，而往往忽略聖靈的角色。

另外，同樣被忽略的第三個順序指向終末視野下的上帝國歷史進程，也是三一上帝的歷史，聖靈普遍做工在全地，直到聖子耶穌基督再次降臨，聖子把成全的上帝國獻給聖父，亦把自己歸屬於聖父而將一切榮耀歸給聖父。¹³

整體觀之，三一上帝的歷史涵蓋廣闊，從起初聖父上帝創造萬物，聖子上帝耶穌基督道成肉身，聖靈上帝在全世界普遍做工，都是三一上帝在歷史上的作為，如此一來把創造、拯救與榮耀上帝統合起來，不再是三個神學主題，而是三一上帝在歷史上的作為。莫爾特曼論及三一上帝的歷史的目的是呈現神學論述的基本思考順序，可見他的三一論思考方式，雖然看起來雖然抽象，目的卻不是要做抽象思考，而是要把《聖經》啟示做整合，論及三一上帝就是回歸《聖經》啟示。

11. 參同上，頁 88-89。

12. 同上，頁 75。

13. 同上，頁 93。

因此，莫爾特曼提出「三一的《新約》詮釋學」，因為「《新約聖經》論及上帝，乃藉着敘事而宣揚父子聖靈的關係是相交共融，而且對世上開放」。¹⁴三一上帝的歷史並非指向一個神秘而封閉的歷史，乃是一個對人開放的歷史，比如由此觀點來看十字架事件就是：聖父為世人失去聖子，聖子為世人放下生命，藉着聖靈成就聖父與聖子為世人所共同犧牲的。¹⁵藉着洗禮相信者參與了三一上帝對人開放的歷史，因為三一上帝不只要與信徒聯結，也要與世人以及所有的被造者聯結，因此《新約聖經》最直接提到「父子聖靈」的經文出自耶穌基督教導門徒有關洗禮之處（太 28）。¹⁶

2. 上帝的受苦

莫爾特曼極力申論基督教所信仰的上帝，並非沒有情感之哲學家的上帝，而是藉着受苦表達出愛的上帝。基督教信仰最獨特之處在於十字架，十字架事件傳達上帝受苦的信息，這個事件是在時空之下發生的，是源自道成肉身的。上帝的兒子耶穌基督被釘死在十字架上時說：「我的上帝！我的上帝！為甚麼離棄我？」¹⁷這是聖子對於聖父的呼聲，傳達了上帝裏面至深的痛苦，而在這痛苦中聖靈的一片沉寂傳達悲痛的極處，「只是聖靈親自用說不出來的歎息替我們禱告。」（羅 8:26）

14. Jürgen Moltmann, 《神學思想的經驗——基督教神學的進路與形式》(*Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*; trans. Margaret Kohl; Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000), 頁 144。(此書的中譯本為曾念粵譯, [香港:道風書社, 2004]。——編注) 參Moltmann, 《三一與上帝國》(英文版), 頁 64。

15. 參Moltmann, 《三一與上帝國》(英文版), 頁 83, 為了文意連貫, 略作修改。

16. 同上, 頁 80。

17. 《馬可福音》十五章 34 節, 參《詩篇》二十二篇。

莫爾特曼所批判的，主要是從希臘哲學與中世紀經院哲學而來的哲學的一神論，由於強調上帝的超越性與永恆性，主張上帝是不受苦的與不動情的上帝，是遠離時空超越塵世的上帝。莫爾特曼的三一論卻努力回歸《聖經》所啟示的上帝觀，特別強調三一上帝藉由受苦而彰顯的愛。在現代處境之下，一般人由於在社會上常常體驗到無力感，因此所期待以及想象中的上帝，往往是充滿力量的全能上帝，把在世上經驗到的無力感投射成對上帝全能力量的期待，有如哲學的一神論把超越與永恆的上帝視為無所不能的上帝。

莫爾特曼的三一論呈現出受苦的、憐憫的、犧牲的與悲傷的之愛的上帝，而不是征服與佔有的上帝，因此他極力批判絕對的一神論，極端的絕對一神論在初代教會被稱為「神格唯一論」(Monarchianism)，就是把上帝比擬成絕對唯一的最高君王而被判為異端的主張，形相論就是一種神格唯一論，這種神學思想容易與專制政治結合，這也是為何三一論從被羅馬帝國教化的基督教裏逐漸地退到邊緣地帶。

莫爾特曼對巴特神學的批判主要是其絕對一神論的傾向，他把標題定為「三一君王」(Trinitarian Monarchy)，這意味着表面看來是「三一」，事實上卻是「唯一君王」，而且刻意標示「君王」(Monarchy) 讓人聯想到「神格唯一論」，^{*}高舉帶有威權階層意味的「一」而忽略了富有相互交融含意的「三」。莫爾特曼認為罪魁禍首在於德國觀念論對於絕對唯一主體的形塑，德爾圖良的「三

* 「神格唯一論」和「君主專權制」在德語皆為 Monarchianismus，因作者主要針對所引申的專權問題，故本書主要譯為「君主轉權制」，而 Monarchie 則按情況譯為「專權」或「君王」。——編注

位格於一實體裏」被改成「一主體於三存有模式裏」。¹⁸上帝首要是「唯一絕對最高神聖主體」，因此壓倒性的「一」讓「三」消失不見，這表現在巴特經常宣稱上帝為主。在巴特心目中，「上帝是主」具有特別重要地位，而「主」的唯一性，成為巴特上帝觀的主軸，使他比較傾向「一」，強調上帝「絕對崇高」的特質，而忽略上帝「相互交融」的特質。

當現代人把上帝想象成絕對強者，有如具有絕對權柄至高君王時，如果對上帝的認識單單建立在這幅圖像，必然會發生偏差，因為只看到上帝「權能」的一面，而比較不能看到上帝「愛」的一面。不只如此，對上帝的認識往往會構築對人的認識，這種以上帝為「絕對大」而自己為「絕對小」的認識，容易把「絕對大」與「絕對小」的概念也套用在人與人的關係當中，於是在社會層面也只剩下「大」統治「小」與「小」遵從「大」的關係。從好萊塢電影所塑造的各種「絕對強者」形象，不論是洛基 (Rocky)、藍波 (Rambo)、超人 (Superman) 或者蜘蛛人 (Spiderman) *等等，可知這些銀幕偶像往往代表人心的嚮往與基本價值。同樣地，人不只通過電影幻想來自我滿足，也會把心中需求與期待投射到上帝或終極價值而形成信仰或社會政治觀。

在這樣的氛圍當中，莫爾特曼三一論呈現出受苦的、憐憫的、犧牲的與悲傷的愛的上帝就顯得特別重要，他使用「互滲相寓」呈現三一上帝之父子聖靈的互相交融的親

18. Moltmann, 《三一與上帝國》(英文版)，頁 139。

* 洛基（又譯洛奇）和藍波（又譯蘭博）皆是由好萊塢影星史泰龍 (Sylvester Stallone, 又譯史特龍) 飾演的英雄人物。而超人及蜘蛛人（又譯蜘蛛俠）都是著名美國漫畫人物，後來漫畫被改編為電影。——編注

密關係，¹⁹強調神聖相愛的相互性，極力反對絕對的一神論破壞了《聖經》啟示裏的三一思考，轉而強調宰制與順服關係，若是將此應用在人際關係時，容易流於權威思考，甚至在政治上主張獨裁極權。²⁰比如明確主張絕對一神論的宗教，認為上帝對人的關係是權威的而無對等的關係，可能導致人對人也是單向而權威式的，以致階級分明而婦女地位低落，獨尊上帝而上帝之下是男性與貴族，再下才是女性與平民，這樣的文化不易開出民主政治。

3. 「三」與「一」

基督教神學思想史上的三一神學論述，大體上可以分為受希臘文化影響的東方教會傳統與受拉丁文化影響的西方教會傳統，以下簡介莫爾特曼對於兩個傳統的看法以及整合兩個傳統的建議，這有助了解本書的三一論定位。此外，並介紹莫爾特曼如何處理三一論的兩個概念：「經世三一」與「內在三一」，從他對於兩個概念的處理可以窺見其三一神學的特色。

兩個詮釋傳統

在基督教思想史上有關三一論的討論，在「三」與「一」之間，東方教會傳統比較偏向「三」，大膽地使用社會團體性譬喻詮釋三位格，通稱為「社會的三一論」，焦點集中在「聖父本身」以及「為聖父所生的聖子」與「由聖父所出的聖靈」。西方教會傳統則比較偏向「一」，經常使用比較偏向一個體三種心理功能的譬

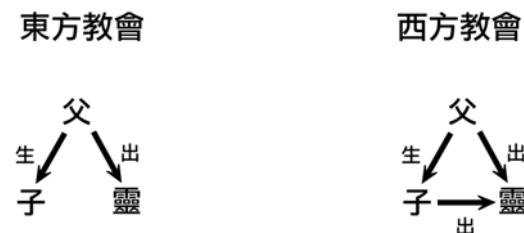
19. 同上，頁 174-176。參莫爾特曼著，隗仁蓮、蘇賢貴、宋炳延譯，《創造中的上帝——生態的創造論》(香港：漢語基督教文化研究所，1999)，頁 27-28。

20. Moltmann, 《三一與上帝國》(英文版)，頁 191-202。

喻詮釋一與三，通稱為「心理的三一論」，主軸放在聖父與聖子的相互關係以及由此關係而出的聖靈。²¹

很不幸地，東方教會與西方教會有關三一論的爭議，卻逐漸演變成東西方教會的分裂，其爭執的焦點是「與子說」。《尼西亞信經》的原始版本說：「我信聖靈，賜生命的主，從父（與子）出來，與父子同受敬拜，同受尊榮，他就是聖靈藉眾先知說話。」這是對聖靈上帝的信仰告白，原始版本並沒有「與子」，但西方教會在比較晚期的版本加入了「與子」而成為「從父與子出來」，東方教會對此非常反對而堅持原始版本。²²雙方爭議的重點不只在於原始版本有無「與子」，而且是神學觀點的不同：

一方面，東方教會認為他們的三一論架構，給予聖



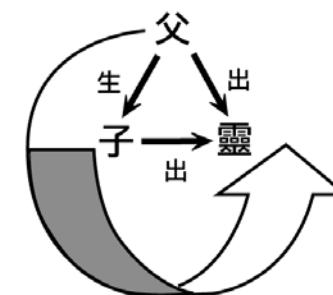
靈比較獨特的地位，因為聖靈「由父所出」，有別於聖子「為父所生」，因此反對西方教會的「與子說」，認為如此模糊了聖靈的角色，既「由父所出」，又「由子所出」，而且聖靈的地位似乎被放在聖父與聖子之下；另一方面，西方教會卻認為其三一論架構才能說明聖靈與聖父、聖子的關係，東方教會的三一論架構有獨尊聖

21. 林鴻信，《教理史（上）》（台北：禮記出版社，1995），頁153-156。

22. 同上，頁156-161。

父上帝的嫌疑，不只聖靈，連同聖子都被放在聖父主導之下，傾向與父權主義合流。²³

東方教會與西方教會的爭論，涉及聖靈與聖子的關係，在不同的三一論架構思考當中，會發展出不同的神學觀點。莫爾特曼極力主張三一思考，當論及聖靈時，必須同時提到聖靈與聖父、聖子的關係；他基本上接受西方教會的「與子說」傳統，同時採用東方教會的「社會三一」思考角度，加以整合，大膽地突破東西方教會在三一論方面的爭議。二十世紀七〇年代末普世教會協會（World Council of Churches）推動一個非常重要的神學對談，邀請東方教會與西方教會的神學家來討論《尼西亞信經》（Nicene Creed）的「與子說」爭論，莫爾特曼在其中提出一種調和雙方的建議：



在「為聖父所生的聖子」與「由聖父所出的聖靈」之間加上一個聯繫，就是「聖靈由聖父所生的聖子所出」，一方面對西方教會所堅持的「與子說」有所交代，只是對聖子的來源加以說明，另一方面不違背東方教會所強調「聖子」與「聖靈」分別與「聖父」的關係各有

23. 林鴻信，《聖神論》（台北：禮記出版社，1997），頁43-46。

其獨特性之強調，只是加上「由聖父所出的聖靈」亦由「為聖父所生的聖子」所出。²⁴

莫爾特曼提出建議：「聖靈從聖父得着其『神聖存在』(his own perfect divine existence)，從聖子得着其『關係樣式』(relation form)，唯獨聖父是聖靈的神聖存在之源頭，而聖靈的樣式，亦即聖靈的『臉』，則由聖父與聖子共同塑造。」²⁵簡而言之，聖靈是由三一上帝最超越的聖父而來，然而只有透過道成肉身的聖子之啟示，我們才得以認識聖靈，也可以說，藉着聖靈我們得以認識聖子與聖父，因為藉着聖靈人得以認識耶穌基督，進而藉着耶穌基督得以認識天父上帝，所以聖靈帶有耶穌基督與天父上帝的共同啟示。

莫爾特曼的建議是從徹底的三一思考觀點出發，強調「聖父是聖子的父」(The Father is the Father of the Son)，也強調「聖子是聖父的子」(The Son is the Son of the Father)，意思是，聖父是透過聖子啟示而來的聖父上帝，而聖子是藉由聖父印證的聖子上帝。既然聖父與聖子彼此關係密切，莫爾特曼主張「聖靈是聖父與聖子的靈」(The Spirit is the Spirit of the Father and the Son)，²⁶聖靈以聖父為源頭，而由聖父與聖子共同塑造其樣式。

如上所述，將莫爾特曼的三一思考徹底申論，一方面避免了如東方教會所批判，西方教會模糊了聖靈的角色，既「由父所出」，又「由子所出」，乃是「由父所

24. Jürgen Moltmann, 〈給和子論爭論的議決之神學建議〉(Theological Proposals towards the Resolution of the Filioque Controversy)，載Lukas Vischer編，《上帝的靈，基督的靈：和子論爭論的普世教會性反省》(Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy; Geneva: World Council of Churches, 1981)，頁164-173。

25. 同上，頁169。

26. 同上，頁167-169。

生的子」與「由子見證的父」所出，對於「父、子」與聖靈的關係做了清楚的詮釋；另一方面避免了東方教會集中在聖父的單一思考，因為聖父是「子所見證的父」，而「由子見證的父」與「由父所生的子」所出的聖靈，帶領人走向父子聖靈的神聖奧秘。

兩個三一概念

「經世三一」與「內在三一」兩種概念，前者是藉由上帝的拯救經世計畫(economy)所彰顯的三一，後者指向上帝本身所蘊含的三一。強調前者往往主張藉由上帝行動來認識上帝，這意味着重視《聖經》啟示的神學方法；而強調後者則主張上帝本身有別於其行動，亦即上帝本身並不受上帝的行動所限制，容易開展出哲學性的神學。強調前者最著名的例子是拉納所說：「經世三一就是內在三一，而內在三一就是經世三一。」²⁷內在三一與經世三一徹底等同，藉由上帝行動就可認識上帝本身，這意味着上帝本身就是上帝行動所啟示的，在上帝行動啟示之外別無上帝。莫爾特曼一方面認同這樣的看法，反對陷入過度的哲學思辨，主張以《聖經》啟示為三一神學主要來源。另一方面，他仍認為應當適度地區隔二者，認為前者指向上帝在拯救計劃當中為世人所彰顯的，而後者指向上帝本身在創世之前永恆裏的奧秘，適度區隔二者可避免把上帝過去以來的作為視為其未來作為的限制，這有助於澄清上帝的自由與恩典，亦即上帝在拯救計劃當中所施行的一切，並非出於必然，而是出於其自由與恩典。

27. Karl Rahner, 《三一》(The Trinity; Kent: Burns & Oates, 1970)，頁22。

莫爾特曼要在「經世三一」與「內在三一」二者之間維持着平衡論述，一方面他不輕易徹底等同二者，因為若未適度地區別二者的話，就限制了上帝的自由，上帝過去以來的作為就成為他未來作為的限制，也影響人對上帝恩典的理解，彷彿那是出於理所當然的必然性。另一方面，他主張不應把二者截然二分，彷彿內在三一是深不可測的上帝奧秘，而上帝的拯救經世行動則是沒有保障的。另外，莫爾特曼不贊同有些傳統神學所主張，十架事件只發生在「經世三一」而不及於「內在三一」，這主張的目的是以上帝本身不受傷害來保存上帝的奧秘，然而莫爾特曼認為十架事件不只是發生在「經世三一」－拯救計劃裏，也發生在「內在三一」－上帝本身裏。²⁸這樣的看法早在《被釘十字架的上帝》一書就已出現，莫爾特曼主張十字架的痛苦就是發生在上帝本身的痛苦，批評者認為他將十架事件詮釋成神秘的上帝內部事件而與世無關，²⁹事實上莫爾特曼並未如此主張，他認為十架事件乃同時發生在拯救計劃與上帝本身裏，藉此上帝本身的受苦彰顯上帝對世人的愛與認同。

4. 後巴特的三一神學

莫爾特曼自我定位為後巴特神學家，他從《聖經》敘事出發，追溯三一教義的《聖經》敘事起源，實踐了巴特所主張，「《聖經》裏提出三一教義的問題，而《聖經》本身又是三一教義答案的檢驗與判準。」³⁰這意味着，宣揚上帝的話在先，從事神學反省在後。然而，莫爾特

28. Moltmann, 《三一與上帝國》（英文版），頁 151-161。

29. 宋泉盛著，莊雅棠譯，《第三眼神學》（台南：人光出版社，1989），頁 107-109。

30. Karl Barth, 《教會教義學》（*Church Dogmatics*; ed. G. W. Bromiley & T. F. Torrance; Edinburgh: T & T Clark, 1975），I/1，頁 383。

曼比巴特更加落實於《聖經》敘事當中，更加徹底擺脫潛藏在巴特神學思想背後的德國觀念論哲學。當巴特同樣引述《聖經》啟示提出三一教義時說：「根據《聖經》，啟示自己的上帝是那一位在三種存在模式當中分別自立於其相互關係裏——聖父、聖子、聖靈，這意味着他是主，是那與屬人的『我』會遇的『你』，並以不可化解的主體與這『我』連結，藉此啟示說他是人的上帝。」³¹巴特宣稱從《聖經》出發，卻使用「存在模式」、「自立」與「不可化解的主體」等哲學概念，以致其三一論摻雜德國觀念論的「絕對主體」特質。三一論述的敘事性格事實上更加貼近《聖經》的表達方式，反而哲學性格濃厚的一神論主張容易發展出哲學家的上帝，帶有諸如不動情、不受苦等哲學觀點的永恆特質，因此在後巴特的神學發展當中敘事神學（Narrative theology）逐漸地成為潮流。另外，莫爾特曼在聖子的升高部分論及巴特在《教會教義學》（*Die Kirchliche Dogmatik*）沒有完成的聖靈論，而且繼續在聖子的升高之後繼續論及聖子的未來，藉此申論巴特尚未充分發揮的聖子復臨之終末論，這些都是莫爾特曼自我定位從事後巴特神學探討的實例。

5. 批判個人主義

基於三一神學的主張，莫爾特曼對於現代社會流行的個人主義提出批判：

1. 三一上帝本身就是愛的團契，父子聖靈的關係是人與人的關係應當學習的對象，若是將上帝與人的關係直接應用在人與人的關係上會造成問題，因為上帝是創

31. 同上，頁 348。

造者而人是被造者，對等的關係應當是向三一上帝之愛的團契學習。父子聖靈相互對等的相愛關係，才是人與人關係所應當學習的榜樣。

2. 從三一上帝的思考角度出發，人所具有的上帝形象，不只是個體性的，也是團體性的。³²一般人論及上帝形象時，比較多想到個體，比如在個人身上如何活出上帝形象，而比較少想到團體，就是如何在團體當中呈現上帝形象。三一上帝的彰顯，是父子聖靈的團體性彰顯，而非個體的顯現，提醒了上帝形象的團體性角度。就具體應用而言，應當追求團契愈來愈具有上帝形象，追求教會愈來愈具有上帝形象，從個人到信仰團體，都應當追求上帝形象的成全，如同父子聖靈所啟示的一般。

3. 從三一神學來看，不只反對個人主義，也反對不平等的關係，尤其反對強權壓迫弱勢的宰制。既然父子聖靈是平等的關係，三一神學理念自然通往社會關懷，而追求社會公義，由此可見莫爾特曼多年來整合敬虔信仰與社會行動的用心，如他所確信：「唯有三一神學在認識上帝的發展，可能克服普世君王獨一上帝的觀念，而真正勝過從宗教的一神論轉成政治的一神論，又進而轉成絕對化的傾向。」³³

6. 基督徒自由

莫爾特曼認為基督新教是「自由的宗教」，認為他作為一個基督徒的原因在於：在上帝面前，信仰自由；在國家面前，宗教自由；在教會面前，良心自由。基督徒在上帝面前信仰自由，在人與上帝之間沒有其他的中

32. 莫爾特曼著，隗仁蓮、蘇賢貴、宋炳延譯，《創造中的上帝》，頁316-327。

33. Moltmann, 《三一與上帝國》（英文版），頁197。

間者，連教會也不能介入；在國家面前宗教自由，國家必須尊重教會，政治以及任何權勢都不能介入宗教；在教會面前良心自由，雖然教會是信仰成長所參與的團體，但是教會體制不應控制良心，³⁴三一神學對「自由」提供了深入的神學基礎。

莫爾特曼在《三一與上帝國》最後部分申論三一上帝國度裏的自由：在聖父上帝國度裏，成為創造主奴僕的自由；在聖子上帝國度裏，享受成為天父之兒女的自由；在聖靈上帝國度裏，享受成為天父之朋友的自由。³⁵如此強烈的自由告白宣告，通過聖父上帝的啟示，卑微的被造者分享創造者奴僕的榮耀，得到從被造的世界當中被高舉的自由；通過聖子上帝的啟示，跟隨耶穌基督呼叫阿爸爸，我們得到以上帝兒女身分成為創造主奴僕的自由；通過聖靈上帝的啟示，我們經驗到成為天父朋友的自由，這種親密關係來自上帝在我們裏面而我們在上帝裏面。作奴僕的自由，讓人學習謙卑；作兒女的自由，讓人學習愛；作朋友的自由，讓人學習釋放。

包衡（Richard Bauckham）以三個上帝與人的關係詮釋莫爾特曼所論的自由，認為聖父上帝是「在我們之上」（God above us），聖子上帝是「與我們一起」（God alongside us），聖靈上帝是「在我們裏面」（God within us）：從「在我們之上」的上帝體驗到的自由，是在權柄之下歸屬無限的自由（authority with belonging），從「與我們一起」的上帝體驗到的自由，是與耶穌基督緊密團結的自由（solidarity），從「在我們裏面」的上帝體驗到的自由，

34. Jürgen Moltmann, 〈作為「自由宗教」的新教〉（Protestantismus als "Religion der Freiheit"），載氏編，《自由的宗教》（Religion der Freiheit; München: Chr. Kaiser, 1990），頁11-28。

35. Moltmann, 《三一與上帝國》（英文版），頁219-222。

是出於自發毫無強制的自由 (spontaneity)。³⁶

聖父— God above us	authority with belonging
聖子— God alongside us	solidarity
聖靈— God within us	spontaneity

自由的三個角度就是通過父子聖靈體會到，無限創造者的權柄之歸屬感，耶穌基督同在的緊密聯結，以及聖靈所激發自動自發的自由。

五、漢語神學相關性

在基督教信仰與中國文化的互動過程當中，處於基督教思想核心地帶的三一論之現代討論的引進相對地遲緩，香港漢語基督教文化研究所於一九九九年出版的《現代語境中的三一論》是有關現代三一論中文著作當中最有深度的一本，書中半數為翻譯西方學者的專文，從翻譯文字之難讀可以領略以中文表述三一神學確實非常困難：一方面是語言上的困難，尋找貼切而相應的中文表達原本非常困難；另一方面是思想上的困難，從字裏行間呈現的努力與摸索可以感受到理解三一神學的不易。然而書中的中文著作部分相當精彩，均是出於名家手筆，分別提出對三一論的深度理解，使人看到使用中文建構豐富的三一神學之盼望。其中周偉馳的〈三一神論的「三」與「一」之爭——奧古斯丁的心靈三一論路線及社會三一論對它的批判〉與〈時間中的永恆三一形

象——奧古斯丁時間說與三一論的關係〉，³⁷尤其呈現中文著作當中少見對於三一論的清晰表述與深刻見解，或許其高水準的奧古斯丁研究與譯著基礎使其對三一論的理解過人，本書得其擔綱譯筆可說是名著名譯。

三一神學在思想上的難度，主要在於真理往往微妙地坐落於兩極之間，人的思想捕捉其奧妙有其限制，人的渺小使得理解真理的過程若不是偏向這一極，就是執着那一極，需要藉由打破這些偏好與執着，不得已而使用非彼非此之類的表達方式時，更是令人難以捉摸。由於偉大的真理往往無法用正面的方式描述，只能以負面否定的方式刪除非真理之處，並指向真理所在之大概區域。當面對神聖者的神秘難解時，基督教神學思想發展出「否定神學」 (negative theology) 的思考方式，就是藉由否定已知的有限部分而指向未知的無限部分，³⁸三一神學的思考方式與否定神學有關，「三中有一，一中有三」就是「非三非一，亦三亦一」，藉由否定三與否定一而指向一個同時為一與三的方向。類似的情況也發生在有關基督神人二性的神學討論，《迦克墩信經》 (Chalcedon Creed) 雖然未能正面地宣告基督神人二性的關係，卻藉由否定基督神人二性的錯誤詮釋而呈現正確詮釋，主張「神人二性，不分不離，亦分亦合，分中有合，合中有分」，³⁹這與三一神學的思考方式相映益彰。

中國文化思想傳統並不乏使用否定方式的思想與文

36. Richard Bauckham, 《莫爾特曼的神學》 (The Theology of Jürgen Moltmann; Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), 頁 181-182。

37. 周偉馳，〈三一神論的「三」與「一」之爭——奧古斯丁的心靈三一論路線及社會三一論對它的批判〉、〈時間中的永恆三一形象——奧古斯丁時間說與三一論的關係〉，載漢語基督教文化研究所編，《現代語境中的三一論》，(香港：漢語基督教文化研究所，1999)，頁 47-117。

38. 請參照（托名）狄奧尼修斯著、包利民譯，《神秘神學》 (香港：漢語基督教文化研究所，1996)。

39. 林鴻信，《教理史（上）》，頁 199-203。